

Acomodação positiva das religiões ou modelo de igreja estabelecida? Um olhar sobre o secularismo português em período democrático

Jorge Botelho Moniz

I. Introdução

Em 1851, George Jacob Holyoake, um dos líderes do movimento racionalista inglês e fundador da Sociedade Secular, cunha o termo secularismo. Com este vocábulo pretende-se descrever um movimento que oferece, expressamente, uma teoria de organização social conduzida sem qualquer referência a uma teologia ou deidade. Apesar de Cady e Hurd (2010, 3) afirmarem que o termo, tal como o seu autor o havia construído, não é uma antítese da religião ou o lado de um binário secular-religioso; outros autores (Dobbelaere 2004, 22; Hurd 2008, 13; Swatos e Christiano 1999, 211-212) defendem que ele pretende designar um movimento militante, de emancipação humana e política, comprometido com uma ordem mundial e com um programa de ação individual de solução dos problemas humanos, sem recorrer às *irrelevantes* explicações da igreja e da religião.

De acordo com Madan (1987, 748), o secularismo tinha sido construído dentro da “ideologia do progresso” e assumia a secularização como um processo positivo de lenta, mas irreversível, emancipação das esferas seculares face às religiosas. Com efeito, na sua obra *Principles of Secularism* (1854), Holyoake apela a esta distinção, defendendo a razão, a natureza e a experiência para se lograr uma melhor vida para a humanidade. Ou seja, com o recurso a esta palavra, não apenas o secular reafirma a sua superioridade de sentido relativamente à dimensão religiosa, como ainda passa a ser entendido como condição fundamental para o avanço da vida humana.

A relevância histórico-filosófica do conceito transformou-o, segundo Hurd (2008, 14-15), numa «categoria fundacional da modernidade política». Atualmente, o secularismo refere-se a um escopo de cosmovisões e doutrinas não religiosas que podem ser mantidas conscientemente ou elaboradas explicitamente em filosofias da história e projetos estatais ideológico-normativos, em projetos de modernidade e programas culturais ou, alternativamente, pode ser visto como um regime de conhecimento epistemológico ou assumido fenomenologicamente como uma estrutura inquestionável (*taken for granted*) da realidade social moderna (Casanova 2011, 55). Casanova, inspirado no trabalho de Taylor (2007), considera que este é um estágio de secularismo fenomenológico. Ou seja, uma etapa da era moderna na qual uma *immanent frame* das ordens cósmica, social, moral e política modernas opera como se o sagrado

não existisse ou como se fosse contrário aos processos de amadurecimento, crescimento e emancipação humana (Taylor 2007, 269).

Não obstante o peso negativo que lhe está associado normalmente, o secularismo político *per se* não assume, de forma obrigatória, qualquer desenvolvimento histórico progressivo que converterá a religião numa dimensão social insignificante. Ele é «na verdade, compatível com uma perspetiva positiva da religião» (Casanova 2011, 69)^[1]. Falamos, portanto, de um conceito contestado e ambíguo. Por um lado, refere-se a princípios de separação estrita da religião e política, justificados pela utilização de fundamentos seculares ou de uma ética pública. Por outro lado, ele não é unilinear ou determinista. Reporta-se a diferentes tradições argumentativas e instituições e políticas concretas dentro das quais as contendidas para regular a relação entre religião^[2] e política têm lugar, refletindo várias tradições e culturas políticas contextuais (Berg-Sørensen 2013, 4).

Por este motivo, Casanova (2011, 54) afirma que repensar o secularismo nos obriga a manter em mente as distinções analíticas básicas entre o *secular*, como uma categoria epistémica moderna central, a *secularização*, como uma conceptualização analítica de processos histórico-globais modernos, e o *secularismo*, como uma cosmovisão e doutrina.

No nosso ver, o secularismo é uma doutrina política que defende a separação entre religião e política a partir da perspetiva dos ideais políticos de liberdade e tolerância, igualdade e imparcialidade, neutralidade e universalidade; enquanto a secularização se refere aos processos históricos e sociais de racionalização, diferenciação funcional, privatização ou destradicionalização da religião e declínio das crenças religiosas^[3].

Estas distinções conceptuais não são, na opinião de Berg-Sørensen (2013), suficientes para se deixar de considerar o secularismo como um conceito contestado. Ele diz respeito, não só, a princípios de separação estrita da religião e política, justificados pela utilização de argumentos seculares ou de ética pública; mas, também, implica outras justificações discursivas, reflete várias instituições e políticas concretas que regulam a relação entre religião e política, reiterando várias tradições e culturas políticas contextuais. Por outras palavras, o significado de secularismo continua ambíguo e maleável.

1. Contrariamente àquilo que entendemos como laicidade, onde se pressupõe que a dimensão pública da religião, quer por ação direta ou indireta do Estado, se torne menos expressiva. Não confundir com laicismo que corresponde a uma ação militante de promoção da redução da relevância pública das igrejas e comunidades religiosas e dos fenómenos religiosos.
2. Visto que o presente artigo trata do secularismo – conceito que remete sobretudo para as relações Estado-Igreja – o termo *religião* e seus derivados, empregues ao longo do texto, devem ser entendidos nas suas dimensões organizacionais e institucionais. Perto do que Bourdieu denomina de *campo religioso*. Ou seja, uma esfera relativamente autónoma, caracterizada pela produção, reprodução e difusão de bens e serviços religiosos e, sobretudo, por um processo de complexificação institucional crescente. Pierre Bourdieu, “Genèse et structure du champ religieux”, *Revue française de sociologie* 12, 2 (1971): 295-334.
3. Contudo, autores como Asad (2003) apontam para o facto de o objetivo normativo implícito do secularismo englobar teorias da secularização.

Calhoun, Juergensmeyer e VanAntwerpen, na introdução do seu influente *Rethinking Secularism*, afirmam que uma forma de se superarem semelhantes ambiguidades epistemológicas é através da investigação das práticas seculares atualmente existentes. Neste sentido, propomos investigar as dimensões controvertidas do secularismo num país secularizado, religioso e católico como é o Portugal democrático do pós-25 de Abril de 1974. Na procura de ajustar os equilíbrios que sustentem a sua posição, o Estado português vem assumindo uma posição de separação com cooperação, com destaque para uma igreja, através da qual exalta a contínua necessidade de renovação da sua relação com a esfera religiosa que, pelas suas intrincadas conexões, cabe às ciências sociais modernas investigar e interpretar.

II. Múltiplas modernidades e múltiplos secularismos

Nos finais do século XX, Eisenstadt (2000), questionando as teorias clássicas da modernização e da convergência das sociedades industriais, introduz a expressão *múltiplas modernidades*. Para o autor, este conceito era a melhor forma de entender o mundo contemporâneo e de vê-lo como um processo de construção e reconstrução de uma multiplicidade de programas culturais (Eisenstadt 2000, 2). As permanentes negociações dos múltiplos padrões institucionais e ideológicos da modernidade são levadas a cabo por atores sociais específicos, procurando diferentes programas de modernidade e estabelecendo diferentes visões sobre o que é uma sociedade moderna. Através da influência e do empenho destes atores com outros setores das suas sociedades, expressões únicas de modernidade podem ser realizadas.

Segundo Ganzevoort (2014, viii), podemos concluir que em Eisenstadt o modo como as sociedades e as identidades modernas se constroem, pode variar entre países e entre diferentes períodos de tempo, podendo, mesmo dentro de uma determinada sociedade, apresentar contornos e modelos altamente diferenciados. Se juntarmos a religião a este quadro, o cenário fica ainda mais complexo. Para o autor, a modernidade trouxe novas formas de expressão religiosa (mais desinstitucionalizada e fluida) e novos atores a gerir o campo religioso (Ganzevoort 2014, ix). Desenvolvem-se outros modelos de gestão do fenómeno religioso e das igrejas e comunidades religiosas por parte dos Estados. Um exemplo disso são os conceitos que os Estados liberais aplicam atualmente nas suas relações com o *religioso*: *twin tolerations* (tolerâncias gémeas) e *principled distance* (distância acordada). O primeiro estabelece os limites mínimos de liberdade de ação estabelecidos pelas instituições políticas, relativamente às autoridades e comunidades religiosas e vice-versa (Stepan 2000). O segundo estipula os limites da inclusão ou exclusão pública da religião e a medida na qual as autoridades estatais se empenham, ou não, nessa ação (Bhargava 2011, 105-108). Por conta de semelhantes mudanças no paradigma das relações Estado-Igreja, o secularismo e o seu inerente princípio da separação devem ser repensados nas sociedades hodiernas, diz Ganzevoort (2014, ix).

Com efeito, o facto de vivermos «cada vez mais num mundo de modernidades múltiplas» (Taylor 2007, 21), com reflexos nas relações entre as esferas temporal e espiritual, obriga-nos a pensar o secularismo moderno nas suas várias formas históricas; através de diferentes modelos normativos de separação legal-constitucional

entre o poder público e a religião (Casanova 2011, 55). É por este motivo que se deve falar dele no plural^[4] (Casanova, 66-73; Stepan 2011, 139; Berg-Sørensen 2013, 4; Bhargava 2013, 20-23). No campo da teoria, falar de secularismo no plural, prova que a sua estrutura conceptual é controvertida. Ou seja, aqueles princípios guiadores que justificam a separação da religião e política — como já vimos, a liberdade e tolerância, igualdade e imparcialidade, neutralidade e universalidade — são pesados e hierarquizados diferentemente de uma versão de secularismo para outra. Isto significa que os secularismos são constituídos por uma pluralidade de configurações conceptuais, embebidas em discursos políticos e abertas à modificação à luz de circunstâncias sociais e de discussões políticas em constante mutação. No campo empírico, reflete o modo como a relação entre religião e política se articula em contextos diferentes e sob circunstâncias divergentes. Melhor dizendo, o modo como é estruturado nestes discursos públicos contextuais em termos de princípios políticos distintos e de suas justificações, pontos de identificação e sentido de pertença; como é embebido em instituições e práticas políticas (nacionais) contextuais diferentes, regulando as relações religião-política; e como espelha as tradições culturais implícitas (Berg-Sørensen 2013, 4).

Concordamos então com Bhargava (2011, 108-109) quando defende uma interpretação dos diferentes secularismos que seja sensível contextualmente (*context-sensitive*). Isto é, uma análise que capte a ideia de que a forma precisa e o conteúdo do secularismo variam, ou podem variar, de um contexto para outro e de um lugar para outro. Outra noção que vai ao encontro desta ideia é a de *múltiplos secularismos*. Com ela, Stepan (2011) pretende descrever as grandes variações e entender os principais modelos de relação Estado-Igreja existentes nas democracias modernas. Segundo o autor, podem-se identificar quatro modelos de secularismo ou, como o autor explica: «padrões democráticos de relação Estado, religião e sociedade» (Stepan 2011, 114). Primeiro, o modelo *separatista* (Stepan 2011, 119-120). Nele o Estado exerce um controlo muito reduzido sobre as religiões minoritárias ou maioritárias. Em segundo lugar, temos o modelo da *religião estabelecida*, característica dos países do Norte da Europa ou do Reino Unido, onde existem Igrejas de Estado (Stepan 2011, 121-123). Em terceiro lugar, o modelo da *acomodação positiva* (Stepan 2011, 123-125). Ou seja, um secularismo que estabelece as bases para um exercício governativo de intensa negociação e de indispensáveis partilhas de espaço (público ou simbólico) com as igrejas e confissões religiosas. Por fim, temos o modelo de *respeito por todas as religiões, cooperação positiva* e de *distância acordada* (Stepan 2011, 126-139). Neste modelo, mais idealizado que os anteriores, o Estado coopera, estabelece acordos e respeita de forma igual todas as confissões religiosas, maioritárias ou minoritárias, nas esferas pública e privada. O caso mais aproximado deste modelo é o indiano.

Tanto o conceito de Bhargava como o de Stepan têm em comum a perspetiva de que, na resposta aos dissemelhantes desafios intelectuais e políticos colocados à secularidade dos Estados, devemos olhar além das construções teóricas de secularismo

4. Esta tendência é também devedora das reflexões sobre os diferentes padrões de secularização, desenvolvida por Martin (2005) ou por Casanova (2008); mas, também pela ideia de múltiplas secularidades de Wohlrab-Sahr e Burchardt (2012).

e examinar, preferencialmente, práticas estatais realmente existentes, derivando a partir delas uma conceção redesenhada de secularismo.

III. Questões históricas, sociológicas e jurídicas do secularismo português

A fé cristã entra em Portugal no século II d.C. e, no contexto de pluralismo religioso que se vivia na época (com muçulmanos e judeus no território), vir-se-ia a afirmar, progressivamente, dentro da problemática da identidade religiosa como problema existencial. Em especial, no século XII com a expulsão dos muçulmanos, no século XV com a conversão forçada dos judeus e com o catolicismo triunfante, até às revoluções liberais de 1820. Por outro lado, derivado da sua posição geográfica, no extremo ocidental da Europa e apenas com uma fronteira terrestre, Portugal foi sempre um recetor tardio das mudanças que, ao nível cultural e mental, se iam produzindo no continente europeu, não experimentando, por exemplo, as ideias ou agitações da Reforma protestante^[5].

O catolicismo triunfante do século XV e a ausência histórica de experiências pluralistas religiosas no país marcaram, de forma indelével, o monolitismo religioso português. Atualmente, apesar da descida sentida no pós-Revolução de 1974 (15%), a percentagem de católicos em período democrático estabilizou, encontrando-se hoje nos 81%^[6]. O segundo maior grupo religioso é, na verdade, o *sem-religião* (crentes sem religião, ateus e agnósticos)^[7]. No total representam 6,85% da população (subida de 42%, a maior no período 2001-2011)^[8]. As restantes comunidades religiosas são, consequentemente, minoritárias, desafiando com pouca força o monolitismo católico^[9]. Não obstante, a subida gradual desde a década de 1980 (36% até 2011), nomeadamente dos grupos protestantes e das Testemunhas de Jeová, os seus números são ainda residuais (3,9% em 2011).

Estas referências sócio-históricas justificam que, do ponto de vista jurídico, exista em Portugal uma longa tradição de relações políticas com a Igreja católica. Desde o ato de vassalagem de 1143, às onze concórdias do período 1210-1642, até às inúmeras concordatas assinadas durante a formação do território^[10]. A falta de experiências pluralistas no campo religioso (v.g. protestantismo), tanto na corte como no povo, levou à abertura da primeira fresta na muralha legislativa nacional. Com a monar-

5. Helena Vilaça, “Alguns Traços Acerca da Realidade Numérica das Minorias Religiosas em Portugal”, *Lusotopie* 1999 (1997): 277.

6. Jorge Botelho Moniz, “A secularização na ultramodernidade católica europeia: uma proposta de análise contextual e multidimensional do fenómeno da secularização”, *Em Tese* 13, 1 (2016a): 196-197.

7. O facto de Portugal nunca ter experimentado uma visão religiosa moderada entre católicos e não-católicos (v.g. o protestantismo) repercute-se na ascensão deste grupo.

8. Moniz, “A secularização na ultramodernidade”, 197.

9. Alfredo Teixeira, *Identidades Religiosas em Portugal: Representações, Valores e Práticas* (Centro de Estudos e Sondagens de Opinião e Centro de Estudos de Religiões e Culturas – Universidade Católica Portuguesa, 2012).

10. António Leite, “Acordos entre a Santa Sé e Portugal anteriores à Concordata de 1940”, in *A Concordata de 1940, Portugal – Santa Sé*, ed. Universidade Católica Portuguesa, Col. Fundamenta (10), (Lisboa: Edições Didaskalia, 1993), 13-12.

quia constitucional (1820-1910) o catolicismo passa a ser a religião oficial do Estado. O artigo 25.º da Constituição de 1822 afirma que «a religião da Nação Portuguesa é a católica apostólica romana». As três Constituições da monarquia liberal teriam, aliás, em comum a afirmação do catolicismo como religião oficial do Estado — art.º 25.º da Constituição de 1822; art.º 6.º da Constituição de 1826; e artigo 3.º da Constituição de 1838 —, indo a Carta de 1826 um pouco mais longe no seu espírito ao afirmar, no n.º 4 do artigo 145.º, que «ninguém pode ser perseguido por motivos de Religião, uma vez que respeite a do Estado e não ofenda a Moral Pública». E assim seria até ao 5 de Outubro de 1910.

A proclamação da República foi acompanhada de um conflito religioso, ligado à reação contra o anterior sistema de união, derivado de um anticlericalismo difuso em certos setores da população urbana e do positivismo e jacobinismo do partido republicano. Não foi, portanto, de estranhar que a legislação dos primeiros meses do novo regime assumisse uma posição “vincadamente laicista e anticatólica”^[11].

Neste sentido, foi publicado o decreto com força de lei de 20 de abril de 1911 (Lei da Separação da Igreja e do Estado), no qual o artigo 2.º preceitua que «a religião católica apostólica romana deixa de ser a religião do Estado e todas as religiões são igualmente autorizadas». Para Leite, Afonso Costa, um dos impulsionadores desta lei, pretendia extinguir o catolicismo no país em poucas gerações^[12]. Assim, não só pela primeira vez o Estado e a Igreja aparecem dissociados, porquanto é eliminada a religião do Estado, como a religião católica surge em igualdade com as demais confissões, seja no que concerne ao culto particular ou ao próprio culto público^[13]. Segundo Santos, este período inicia aquilo que designa por primeira separação entre Estado e Igreja em Portugal^[14]. A Constituição de 1911 consagra ainda, no título respeitante aos direitos e garantias individuais (artigo 3.º, n.º 6 a 12; e artigo 4.º), na continuidade da Lei da Separação, a não-confessionalidade do Estado e a plena liberdade de consciência de todos os cidadãos.

Já durante o Estado Novo, a Constituição de 1933, no seu artigo 8.º, n.º 3, entre os *direitos e garantias individuais dos cidadãos portugueses*, menciona a liberdade e inviolabilidade de crenças e práticas religiosas, não podendo ninguém por causa delas ser perseguido, privado de um direito, ou isento de qualquer obrigação ou dever cívico, acrescentando também que ninguém seria obrigado a responder acerca da religião que professa. No título respeitante às relações do Estado com a Igreja católica e demais cultos inscreviam-se os artigos 45.º e 46.º, nos quais, além do mais, se dispunha ser livre o culto público ou particular de todas as religiões, e ainda que, sem prejuízo do preceituado pelas concordatas, o Estado mantém o regime de separação em relação à Igreja católica e a qualquer outra religião ou cultos praticados dentro

11. Jorge Miranda, “Liberdade Religiosa, Igrejas e Estado em Portugal”, *Nação e Defesa* 39 (Instituto da Defesa Nacional – Portugal, 1986): 120.

12. Leite, “Santa Sé e Portugal”, 25.

13. Parecer da Câmara Corporativa publicado no “Boletim da Faculdade de Direito”, Coimbra, vol. XVII, p. 334 ss. Citado por (Ac. TC 423/87, 4130).

14. Paula Borges Santos, *A Segunda Separação A Política Religiosa do Estado Novo (1933-1974)* (Coimbra: Edições Almedina, 2016), 503.

do território português. Este é o período da segunda separação, na sistematização de Santos^[15]. No entanto, em 7 de maio de 1940 foi assinada a concordata entre a Santa Sé e a República Portuguesa, de cujas disposições mais significativas se verifica que houve, de um lado, o propósito de não voltar ao sistema da religião oficial do Estado; mas de outro, não se hesitou em reconhecer e garantir uma posição especial para a religião católica^[16].

Isto fica em evidência na revisão constitucional de 1951 onde, através da nova redação do artigo 45º, se considera o catolicismo como «a religião da Nação portuguesa». Apesar da permanência do princípio da separação na relação entre o Estado e a Igreja católica, o tratamento diferenciado à instituição coloca-a numa situação de supremacia face às outras confissões religiosas^[17]. De facto, durante este período, nomeadamente entre 1933 e 1971, as minorias religiosas tiveram dificuldades de representação formal ou simbólica com o poder político. Tanto a comunidade judaica (ultraminoritária no universo religioso português), como a protestante (discriminada em matéria de educação e ensino) e, dentro dela, as Testemunha de Jeová (perseguidas e acusadas de atuar contra a segurança estatal) ou a Federação Espírita Portuguesa (ilegalizada em 1953) foram afastadas ou não conseguiram fazer prevalecer os seus interesses no espaço público^[18]. Com a morte de Oliveira Salazar em 1968 e a ascensão de Marcelo Caetano surge uma nova fase do ordenamento da lei da liberdade religiosa em Portugal. A 21 de agosto de 1971 é publicada a lei n.º 4/71 que prevê um sistema de reconhecimento das confissões não católicas, inexistente até então^[19]. Na sua Base II, a lei afirma que o Estado não professa qualquer religião e que as suas relações com as confissões religiosas assentam no regime de separação, acrescentando que as confissões religiosas têm direito a igual tratamento, ressalvando as diferenças impostas pela sua representatividade.

Com a queda do regime em 1974 e os inícios da democratização do país, a Constituição de 1976 vem garantir a liberdade religiosa sem aceção de confissões e sem quaisquer limites específicos. É, diz-nos Miranda, um estágio mais avançado do que os sucessivos regimes anteriores de união, de neutralidade laicista e de relação preferencial com a Igreja católica, servindo a separação essencialmente de garantia da liberdade e da igualdade^[20]. É o período da terceira separação, segundo Santos^[21].

Cabe, enfim, fazer uma nota sobre a manutenção da Concordata de 1940 a seguir à Revolução de 25 de Abril de 1974. A conservação do sistema concordatário no período democrático evidencia o temor estatal a respeito dos perigos inerentes a uma rutura com a Igreja católica — «situações de vazio jurídico e prováveis novos

15. Ibid., 503-505.

16. Parecer da Câmara Corporativa, 359. Citado por (Ac. TC 423/87, 4130).

17. Jorge Miranda, “A concordata e a ordem constitucional portuguesa”, in *A Concordata de 1940, Portugal – Santa Sé*, ed. Universidade Católica Portuguesa, Col. Fundamenta (10), (Lisboa: Edições Didaskalia, 1993), 78.

18. Santos, *A Segunda Separação*, 238-242.

19. Miranda, “A concordata”, 78-79.

20. Miranda, “Liberdade Religiosa”, 123.

21. Santos, *A Segunda Separação*, 504.

confrontos entre a Igreja e o Estado»^[22]. Este receio é revelado na frase do então Ministro dos Negócios Estrangeiros, Jaime Gama, no início das conversações sobre a concordata de 2004 entre o Governo português e a Santa Sé, onde afirma que «como limite, em caso de discordância sobre as negociações, manter-se-ia a Concordata de 1940»^[23].

Com efeito, é expectável que esta fórmula de equilíbrio histórico entre a Igreja católica e o Estado português se mantenha. Segundo a jurisprudência, o facto concordatário é irrecusável, tem existência jurídica e os princípios essenciais que o inspiram acham-se consagrados no tecido social e cultural do povo português por uma vivência de séculos, podendo dizer-se que, alguns deles, são indissociáveis da sua história, das suas tradições, da sua memória coletiva — por exemplo, os feriados católicos nacionais^[24].

Segundo Azevedo, a transição democrática e a Constituição de 1976 abriram portas a um novo Portugal^[25]. Todavia, as relações com a Igreja católica manter-se-iam idênticas (no plano formal). A vigência dos diplomas legais de 1940 seria apenas tocada pelo protocolo adicional de 1975, perdurando até ao século XXI quando a LLR – Lei da Liberdade Religiosa de 2001 conduzem Estado e Igreja para uma nova concordata nascida em 2004.

IV. O secularismo à portuguesa

O modelo de cooperação entre *público* e *religioso* é o mais comum no contexto europeu (Torfs 2007, 40-41). Nele o Estado reconhece o valor público da religião, existindo colaboração com as igrejas no sentido de alcançar fins sociais comuns. Em Portugal, este sistema é uma marca indelével das relações Estado-Igreja(s) (Torfs 2007, 38) e, por consequência, corresponde ao ponto de partida do qual inauguramos a nossa análise sobre o secularismo.

São três os mais importantes documentos que regulam, atualmente, as relações Estado-Igreja em Portugal. Por ordem cronológica: a Constituição de 1976, a LLR de 2001 e a Concordata de 2004. Transversal a todos eles é a questão da separação de poderes e da não-confessionalidade do Estado (n.º 4 do artigo 41.º da Constituição, artigos 3.º e 4.º da LLR e preâmbulo da Concordata). Portugal é, portanto, aquilo a que constitucionalmente se designa por Estado com “separação absoluta”^[26]; i.e., um estágio evoluído de neutralidade secular que garante a igualdade de todas as con-

22. Ac. TC 423/87, 4132.

23. Jaime Gama, “Prefácio”, in *Estudos Sobre a Nova Concordata: Santa Sé – República Portuguesa*, coord. Manuel S. Gomes, col. Lusitania Canonica; 11 (Lisboa: Universidade Católica, 2007), 9.

24. Ac. TC 423/87, 4132.

25. Carlos Moreira Azevedo, “Momentos e Temas em Confronto nas Relações Igreja-Estado em Portugal”, in *Relações Igreja-Estado em Portugal: Desde a Vigência da Concordata de 1940*, coord. Manuel S. Gomes, col. Lusitania Canonica; 8 (Lisboa: Universidade Católica, 2002), 14.

26. Jorge Miranda, “Direitos fundamentais em especial: liberdade religiosa”, in *Manual de Direito Constitucional: Direitos Fundamentais, Tomo IV*, coord. Jorge Miranda, 2.ª ed., (Coimbra: Coimbra Editora Limitada, 1993), 355-356.

fissões religiosas e que não sofre, formalmente, influência ou controlo por parte de qualquer uma delas.

Isto não significa, porém, que a sua condição seja irreligiosa. Pelo contrário, um Estado como o português não pretende impor crenças ou instituições ateístas. Ou seja, não apoiando nem se opondo a qualquer confissão, protege o direito de todos os cidadãos a manter as suas próprias crenças — religiosas, não-religiosas ou até antirreligiosas. O Estado português, por permitir a criação de espaços de sociabilidade e de manifestação da consciência individual livres da autoridade clerical (o que não significa a exclusão dos contributos religiosos), pode ser entendido como um Estado pró-secularismo, diferente pois de pró-laicização que resultaria da transformação desta reclamação sectorial e parcial em modelo de sociedade — forçosamente não-confessional — universal, obrigatório e garantido pela autoridade política.

Como explicam Miranda e Medeiros, o facto de o Estado não assumir fins religiosos, não professar nenhuma religião, nem submeter qualquer Igreja a um regime administrativo, não significa a irrelevância do facto religioso ou não cooperação, quando possível ou conveniente, para o bem-comum^[27]. Se por um lado a separação e a não-confessionalidade envolvem a neutralidade religiosa do Estado, por outro, já não implicam o seu desconhecimento do facto religioso enquanto facto social^[28]. As posturas de aconfessionalidade e separação não implicam que ele não possa colaborar com as igrejas e comunidades religiosas. Antes pelo contrário, o princípio da separação requer do Estado não uma pura atitude omissiva, uma abstenção ou um *non facere*, mas um *facere*, traduzido no dever de dinamizar os valores e interesses socialmente legítimos e assegurar ou propiciar o exercício da religião^[29]. O Estado assume, nesta recomposição do *religioso* na sociedade, um espírito de separação com cooperação^[30], com particular destaque para a Igreja católica, em relação à qual Portugal é, jurídica e institucionalmente, um país de regime concordatário^[31]. Para Jardim, esta fórmula corresponde ao reconhecimento da sua relevância histórica e cultural na sociedade portuguesa; a sua natureza e missão e o seu ordenamento jurídico e o valor social da sua intervenção^[32].

27. Jorge Miranda e Rui Medeiros, *Constituição Portuguesa Anotada, Tomo I – Introdução Geral e Preâmbulo, Artigos 1.º a 79.º*, 2.ª ed. (Coimbra: Wolters Kluwer/Coimbra Editora, 2010), 912.

28. Ac. TC 423/87, 4137.

29. Ac. TC 174/93.

30. D. João Alves, “Revisão da Concordata de 1940: Algumas Notas”, in *Estudos Sobre a Nova Concordata: Santa Sé – República Portuguesa, 18 de Maio de 2004*, coord. Manuel S. Gomes, col. Lusitania Canonica, 11 (Lisboa: Universidade Católica, 2007), 35-36. Jorge Miranda, “A Constituição e a Concordata: Brevíssima Nota”, in *Estudos Sobre a Nova Concordata: Santa Sé – República Portuguesa, 18 de Maio de 2004*, coord. Manuel S. Gomes, col. Lusitania Canonica, 11 (Lisboa: Universidade Católica, 2007), 110.

31. José Almeida Lopes, “A Concordata de 1940 entre Portugal e a Santa Sé na Lei da Liberdade Religiosa de 2001”, in *Relações Igreja-Estado em Portugal: Desde a Vigência da Concordata de 1940*, coord. Manuel S. Gomes, col. Lusitania Canonica; 8 (Lisboa: Universidade Católica, 2002), 73.

32. José Vera Jardim “Uma Concordata do Concílio e do Estado Democrático”, in *Estudos Sobre a Nova Concordata: Santa Sé – República Portuguesa, 18 de Maio de 2004*, coord. Manuel S. Gomes, col. Lusitania Canonica, 11 (Lisboa: Universidade Católica, 2007), 52.

Assim sendo, apesar de o Estado não ser confessional e haja uma separação formal entre as duas esferas, ele coopera com as igrejas e comunidades religiosas radicadas em Portugal, tendo em vista, por exemplo, a promoção dos direitos humanos, da paz ou da liberdade religiosa. É, de certa forma, aquilo que Stepan (2000, 37) chama de *twin tolerations*. Ou seja, um estágio de separação entre as esferas política e religiosa, mas onde existe uma relação amigável ou positiva entre ambas (Stepan 2000, 42).

No concernente à tipologia de relação Estado-Igreja, Portugal está próximo daquilo que Bhargava (2011, 105-108) designa por distância acordada (*principled distance*), na medida em que lhe é permitido um tratamento diferenciado das várias igrejas e confissões religiosas. Esta tipologia é baseada na separação com lei especial, hierarquização de igrejas e liberdade religiosa^[33].

Para compreender este modelo devemos analisá-lo à luz do esforço de regulamentação estatal das igrejas, por meio de uma ou mais leis especiais — por exemplo, as concordatas, as leis de liberdade religiosa ou acordos formais com as confissões religiosas. A sua característica essencial é a existência de um registo estatal obrigatório que decorre de uma lei especial ou de um ato normativo de valor equivalente. Este tipo de regime pode ser desdobrado em duas subcategorias: uma trata todas as igrejas por igual e a outra hierarquiza-as. A primeira parece prevenir a introdução de um princípio discriminatório entre igrejas, enquanto a segunda, de acordo com Matos, se encontra «metaforicamente a caminho da Igreja de Estado»^[34]. A separação com hierarquização de igrejas é, então, uma variante da separação à francesa, na qual a lei estatal dispõe de modo a singularizar uma ou várias igrejas. O Estado passa a gerir a sua própria ordem simbólica, conferindo distinções positivas e negativas às diferentes igrejas e comunidades religiosas.

No país podemos detetar, *grosso modo*, quatro escalões de hierarquização. No cume da pirâmide, pese embora não formalmente^[35], situa-se a Igreja católica por consequência da relação concordatária. Abaixo encontramos as confissões religiosas que concluíram acordos com o Estado. É o caso das igrejas radicadas historicamente em Portugal — a aliança evangélica e as comunidades islâmica e israelita^[36]. Em terceiro lugar os cultos registados, mas sem acordo especial^[37]. Por fim, as igrejas e confissões religiosas sem personalidade jurídica por causa da ausência de registo. Com base nestes elementos, desde que se obedeça ao *princípio de facto* (critérios de

33. Luís Salgado de Matos, “Para uma tipologia do relacionamento entre o Estado e a igreja”, in *Interações do Estado e das Igrejas – Homens e instituições*, orgs. António M. Ferreira e Luís S. Matos, 1.ª ed. (Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2013), 93-100.

34. *Ibid.*, 68.

35. Vitalino Canas, “État et Églises au Portugal”, in *État et Églises dans l’Union Européenne*, ed. Gerhard Robbers, 2.ª ed. (Trier: Institute for European Constitutional Law, 2008), p. 478-485.

36. A própria aquisição de estatuto de pessoa jurídica moral é garantida de maneira diferente, visto que a Igreja católica e os demais cultos se encontram sujeitos a regimes jurídicos diferentes. O estatuto da Igreja é reconhecido pela assinatura duma convenção de direito internacional e o das outras igrejas através do registo de cultos criado pelo decreto-lei 134/2003.

37. Em 2013 eram mais de 730, um aumento de 11% face a 2010. Cf. Moniz, “A secularização na ultramodernidade”, 206.

representatividade ou longevidade), as autoridades públicas passam a estar legitimamente autorizadas a tratar de maneira distinta as diferentes igrejas.

Assim sendo, em Portugal, o sistema de relações Estado-Igreja implementado pela Constituição de 1976 assume a neutralidade, a igualdade de tratamento e a separação entre o Estado e confissões religiosas. O diploma não refere qualquer forma de diálogo contratual entre Estado e igrejas nem invoca qualquer religião particular^[38]. Contudo, como diz Canas, o princípio da igualdade não é completamente aplicado e o da separação deve ser interpretado de maneira muito reservada^[39]. Se, por um lado, a LLR foi um passo importante rumo à igualdade de tratamento, permitindo às confissões religiosas estabelecer acordos com o Estado em matérias de interesse comum; por outro, a mesma lei não só não incentiva nem favorece estes acordos, como ainda estabelece um lugar privilegiado para a Igreja católica (artigo 58.º), mantendo a força das concordatas de 1940 e 2004^[40]. Vários autores defendem que esta aparente situação de desigualdade se encontra, de facto, em consonância com o princípio do tratamento igual face à importância social da Igreja católica em Portugal. Ou seja, ela deve ser interpretada à luz do seguinte preceito legal: *tratar o igual como igual e o desigual como desigual*.

Em suma, o direito português estabelece uma hierarquização entre igrejas e cultos. No cume, as igrejas e cultos instalados à longa data ou radicados no país^[41] — com particular destaque para a Igreja católica. A sua posição de destaque não é meramente instrumental. Pelo contrário, como veremos posteriormente, ela confere direitos particulares, como, por exemplo, a validade civil do casamento religioso, o reembolso do IVA, a perceção de 0,5% dos rendimentos dos contribuintes, acesso ao tempo de antena na televisão e rádio públicas ou a possibilidade de assegurar cursos de religião e moral nas escolas públicas.

V. Um secularismo católico?

O facto de o Estado português não assumir fins religiosos, não professar nenhuma religião nem submeter as instituições religiosas a qualquer regime administrativo, não significa a irrelevância do *religioso* ou a não-cooperação, quando possível ou conveniente, para o bem comum. Como vimos, o princípio da separação requer do Estado não uma pura atitude omissiva, mas um secularismo positivo traduzido no dever de dinamizar os valores e interesses socialmente legítimos e assegurar ou propiciar o exercício da religião.

Segundo Fox (2015, 84 e 90), o tipo mais comum e mais relevante de secularismo positivo atualmente existente é o financiamento das igrejas e confissões religiosas. A

38. José de Sousa e Brito, “Convenantal and Non-convenantal Cooperation between State and Religion in Portugal”, in *Religion and Law in Dialogue: Convenantal and Nonconvenantal Cooperation between State and Religion in Europe*, eds. R. Puza e N. Doe (Dudley: Peeters, 2006), 155.

39. Canas, “État et Églises”, 477.

40. Brito, “Convenantal and Non-convenantal”, 163-164.

41. Os critérios para serem considerados como radicados em Portugal são: estar há 30 anos, de forma organizada, no país ou há 60 anos no estrangeiro e, pelo número de membros e pela sua história em Portugal, ser expectável que a sua estrutura perdure. Cf. Canas, “État et Églises”, 483.

sua tangibilidade, associada à maior exposição e controlo estatal que as instituições religiosas passam a sofrer (Fox 2015, 85), tornam-na num lugar de destaque para se analisarem os contornos do secularismo moderno.

Por exemplo, em matéria de educação e ensino, não obstante a Constituição de 1976 estabeleça que a educação pública não deva ser confessional (43.º/3), o Estado garante a liberdade de ensino de qualquer religião desde que praticada no contexto da respetiva confissão (41.º/4). Nas escolas públicas, até ao ensino secundário, o Estado paga uma retribuição aos mais de 1.000 professores de educação moral e religiosa existentes no país^[42]. São três as comunidades que beneficiam deste apoio: primeira e destacadamente, a Igreja católica, depois a aliança evangélica e a comunidade bahá'í^[43]. Os professores de moral evangélica, contrariamente aos seus homólogos católicos, não são equiparados a funcionários públicos e, como tal, são trabalhadores pagos à hora^[44]. Ainda neste contexto, segundo Sousa e Brito, nenhum financiamento ao ensino superior é permitido, salvo no caso da UCP – Universidade Católica Portuguesa^[45]. No decreto-lei 307/71, revisto pelo decreto-lei 128/90, vem previsto que UCP pode ser apoiada pelo Estado e que esse apoio pode revestir a forma de contribuições financeiras. Este auxílio deve-se ao facto de a UCP não ser considerada como uma universidade privada, porquanto ela possui o estatuto de pessoa coletiva de utilidade pública.

No que diz respeito à assistência social uma nota deve ser feita sobre as IPSS – Instituições Particulares de Solidariedade Social. Segundo a norma XXII do despacho normativo 75/92, na prossecução dos seus objetivos de solidariedade social, elas têm direito a comparticipação pública. Para isso são estabelecidos acordos e protocolos de cooperação entre estas pessoas coletivas de utilidade pública e o Estado^[46]. Por diversos motivos históricos, políticos e culturais uma das maiores beneficiárias é a Igreja católica — tem em sua posse 75% da rede de intervenção social^[47]. Dentre os milhares de instituições existentes, mais de 1.400 pertencem-lhe (cerca de 30% do total) direta ou indiretamente^[48]. Contudo, as instituições de solidariedade, com estatuto de IPSS, de qualquer confissão religiosa podem ser subvencionadas pelo Es-

42. José de Sousa e Brito, “Le financement des communautés religieuses au Portugal”, in *The Financing of Religious Communities in the European Union*, eds. B. Basdevant-Gaudemet e S. Berlingò, 1.ª ed. (Trier: Institute for European Constitutional Law, 2009), 290.

43. Ibid., 290-291. Enquanto a Igreja católica tem cerca de 250.000 alunos inscritos na disciplina de Educação Moral e Religiosa católica, a aliança evangélica apenas conta com 2.000. A religião bahá'í conta com números muito pouco expressivos. Cf. Jorge Botelho Moniz, “O financiamento público da religião na Europa católica pós-crise”, *Ius Ecclesiae* 28, 1, (2016): 91.

44. Brito, “Le financement”, 291.

45. Ibid., 294.

46. Cf. Artigo 8º do decreto-lei 119/83 sobre os estatutos das IPSS e o n.º 3 do artigo 31.º da lei 4/2007, sobre as bases gerais do sistema de segurança social.

47. Jorge Botelho Moniz, “Igreja Católica e Caridade em Portugal. Do múnus bíblico de ajudar o «outro» à sua indispensabilidade no século XX”, *Revista Brasileira de História das Religiões* 7, 19 (2014): 223-256.

48. Lino Maia, “Caridade e solidariedade, papel dos cristãos numa sociedade mais solidária”, *Semana Social: Estado Social e Sociedade Solidária*, Porto, 22-25 Novembro, 2012. Disponível em <http://novo.cnis.pt/>, última consulta em 12-09-2016.

tado^[49]. De acordo com o supracitado Pe. Lino Maia, em 2012, 42% do Orçamento de Estado na rubrica de ação social foi destinado às IPSS^[50].

No campo dos meios de comunicação de massa, o caso português, oferece financiamento público de emissões religiosas televisivas e radiodifundidas. Este direito está previsto para a prossecução dos fins religiosos de todas as igrejas e comunidades religiosas inscritas (artigo 25.º/1 da LLR). Apesar da universalidade do preceito legal, o n.º 2 do artigo 25.º dispõe que atribuição e distribuição do tempo de emissão devem ter lugar mediante a representatividade das confissões. Daí o predomínio da religião católica, por exemplo, em programas televisivos como “Caminhos” e “A Fé dos Homens” e a sua exclusividade de conteúdos teledifundidos em programas como o “70x7”, além das eucaristias dominicais.

Em matéria fiscal, os artigos 31.º e 32.º da LLR de 2001 estabelecem inúmeras isenções que favorecem as igrejas e comunidades religiosas inscritas em Portugal, dependendo do seu estatuto jurídico no país. Tal como os conceitos de lei especial e de hierarquização de igrejas denunciam, existe uma estrutura de benefícios fiscais em três níveis: na base, os que se aplicam a todas as confissões religiosas, qualquer que seja o seu estatuto jurídico; no meio, as que respeitam as pessoas jurídicas religiosas registadas enquanto tal; no cume, as igrejas e cultos radicados no país que gozam de todos os benefícios fiscais previstos no artigo 26.º da concordata de 2004. Esta esquematização beneficia largamente a Igreja católica e as demais igrejas com o estatuto de radicadas no país, nomeadamente no que respeita o IVA – Imposto sobre o Valor Acrescentado, as taxas contributivas para a segurança social sobre os rendimentos auferidos pelos seus empregadores e trabalhadores, as deduções à coleta e as majorações sobre as doações ou ainda a consignação fiscal, ou seja, a quota de 0,5% do imposto renda que as pessoas singulares podem destinar às instituições religiosas radicadas no país, para a prossecução dos seus fins religiosos ou de beneficência^[51].

Ora, uma tal situação evidencia, sobretudo, a capacidade da Igreja católica para influenciar políticas e práticas públicas e a tendência do Estado português, mediante critérios de objetividade, necessidade e adequação para compromissos políticos católicos; i.e., para a prossecução duma “sincera e leal cooperação” entre o Estado e a Igreja católica^[52]. De acordo com a formulação de Chaplin, uma semelhante capacidade de influência pública duma igreja ou comunidade religiosa sobre o poder político e, por consequência, a propensão do Estado para, quer intencionalmente quer não, estabelecer compromissos políticos que beneficiem, neste caso, a Igreja católica, fazem deste um caso de secularismo católico^[53].

Assim sendo, a necessidade do Estado assumir o princípio da separação, a indispensabilidade de afastar o peso e a influência da religião da sua esfera e a não

49. Brito, “*Le financement*”, 290.

50. Maia, “*Caridade e solidariedade*”, 3.

51. Moniz, “*O financiamento público*”, 90-103.

52. Gama, “*Prefácio*”, 11. Miranda, “*A Constituição e a Concordata*”, 106.

53. Jonathan Chaplin, *Talking God: The Legitimacy of Religious Public Reasoning* (Londres: Theos, 2008), 20-28.

circunscrição do *religioso* aos cuidados paroquiais locais, manifestam um equilíbrio delicado no caso português. Para certos autores nacionais, este encadeamento argumentativo reflete o legado laicista da primeira República — o “complexo Afonso Costa”^[54] — que, além de ter promovido uma relação pacificada entre Igreja, Estado e sociedade, terá conduzido a uma tendência para o silenciamento nas suas relações. Por outras palavras, mesmo sob a possibilidade de inconstitucionalidade de certas disposições e práticas, elas são consideradas de somenos importância perante o receio de causar perturbações e de fazer surgir uma nova questão religiosa no país. Todavia, o reconhecimento por parte da República portuguesa quanto à natureza e missão da Igreja na sociedade não envolve um regresso religioso ao passado^[55] nem, tampouco, uma dissolução do atual modelo de secularismo. Ele significa, antes, a necessidade de aceitação duma separação saudável ou positiva, na qual se aprimora e aprofunda a relação dialógica, de pacto e entendimento entre Estado, Igreja e sociedade.

Uma tal necessidade de segurar os dois lados da corda — por um lado, aceitar que a identidade católica continua a desempenhar um papel relevante na sociedade portuguesa^[56] e, por outro, valorizar e continuar a defender o princípio da separação — traduz-se nas aparentemente dicotómicas “separação laica não absoluta”^[57], “quase laicidade”^[58] ou “laicidade colaboracionista” (Manuel e Mott 2006, 56) típicas dos períodos democráticos contemporâneos dos países do Sul da Europa e fortemente visíveis em Portugal.

VI. Conclusão

Tal como o estudo do caso português desvendou, o secularismo é compatível com uma perspetiva positiva da religião. No entanto, devemos notar que os modelos (positivos ou negativos) de secularismo não são fórmulas normativas estanques. Antes, são arranjos conjunturais e políticos socialmente construídos. No caso português, esta situação é visível principalmente a partir de 1976, com a transição democrática. Mas, estendeu-se até ao século XXI, com os exemplos flagrantes da LLR de 2001 e da concordata de 2004.

Pela sua constante disputa entre os princípios de separação e de cooperação, pelo seu um espírito de diálogo, negociação e de permanentes (re)definições do espaço público e simbólico de ambos, o modelo de secularismo democrático lusitano afigura-se-nos como de *acomodação positiva*. Esta acomodação é *positiva* — no sentido das tolerâncias gêmeas de Stepan —, porque obriga o Estado a apoiar ativamente a

54. Fernando Catroga, *Entre Deuses e Césares: Secularização, Laicidade e Religião Civil* (Coimbra: Almedina, 2006), 368.

55. Alves, “Revisão da Concordata”, 35.

56. António Carvalho, *Actas dos IX Cursos Internacionais de Verão de Cascais*, vol. 3 (Cascais: Câmara Municipal de Cascais, 2003), 54. Cf. Teixeira, *Identidades Religiosas*, 2-3.

57. Helena Vilaça, *Da Torre de Babel às Terras Prometidas: Pluralismo religioso em Portugal*, Col. Biblioteca das Ciências Sociais (Porto: Edições Afrontamento, 2006), 376.

58. Catroga, *Entre Deuses e Césares*, 370.

religião e a promover o seu lugar na sociedade. A ideia de promoção de uma relação amigável e pacífica entre Estado-Igreja, compatível com o princípio da separação, é predominante não apenas nos discursos oficiais, mas também na aplicação da lei pelos tribunais e pelos governantes públicos. Sintomáticos são os casos dos acórdãos do Tribunal Constitucional português, da legislação nacional (constitucional e sub-constitucional) ou do auxílio financeiro (direto ou indireto) do Estado às igrejas e comunidades religiosas.

Neste contexto, a palavra *acomodação* — no sentido da distância acordada de Bhargava — é igualmente relevante, porquanto demonstra a extensão da discriminação (seja positiva ou não) do Estado relativamente às igrejas e comunidades religiosas radicadas no país. Tal como na questão do financiamento supracitada, o Estado acomoda as religiões quando as ajuda a coletar impostos. Com esta arrecadação tributária o poder social das igrejas não é apenas acomodado, mas também é reforçado pelo poder público, pois é o próprio Estado que impõe os critérios da inclusão ou exclusão da religião deste e doutros benefícios. Dado que, em Portugal, se vem garantindo um tratamento especializado à Igreja católica, esta é a instituição religiosa que mais beneficia com esta acomodação.

Se, por um lado, no país, este modelo de secularismo de separação com cooperação tem contribuído para a acomodação das minorias religiosas (nomeadamente após a promulgação da LLR); por outro lado, esta dinâmica acomodatória, que permite ao Estado gerir a sua própria ordem simbólica, conferindo distinções positivas e negativas às diferentes igrejas e comunidades religiosas, parece-nos tender a derivar, metaforicamente ou não, para um modelo de secularismo de religião estabelecida. O registo público obrigatório das igrejas e comunidades religiosas, o sistema de lei especial (incluindo a exceção concordatária) e a hierarquização de igrejas e os benefícios que daí advêm e o princípio da separação com cooperação, com o tratamento especializado a uma igreja, permitem não só que o próprio Estado estabeleça distinções positivas e negativas entre as diferentes igrejas e comunidades religiosas; mas, também legitimam a organização da sua ordem simbólica e o destaque dado à Igreja católica no seio do universo religioso português.

Com efeito, as várias dimensões do secularismo não são geométricas. Elas são consequência de arranjos institucionais socialmente construídos e são um reflexo das vicissitudes históricas e das ambições político-sociais contextuais. Dentro desta linha, o Estado português parece assumir um tipo de secularismo dialógico e de compromisso entre a doutrina (secular) que preconiza e a crença (católica) das pessoas que governa, reconhecendo que apesar de o Estado estar, formalmente, separado da religião a sociedade não está.

Data de receção: 12/9/2016
Data de aprovação: 14/11/2016

Bibliografia

- Ac. TC 26.11.87 – TC n.º 423/87, Proc. n.º 110/83, Número: 273/87, Série I, disponível em <http://www.leideportugal.com/primeira-serie/acordao-n-o-423-87-ensino-estado-religiao-constituicao-92310>, última consulta em 12-09-2016.
- Ac. TC 01.06.93 – TC n.º 174/93, Proc. 322/88, Rel. Cons. Alves Correia, disponível em www.fd.unl.pt/docentes_docs/ma/jbg_MA_3147.doc, última consulta em 12-09-2016.
- Alves, D. João. “Revisão da Concordata de 1940: Algumas Notas”. In Gomes, M. S. C. (coord.), *Estudos Sobre a Nova Concordata: Santa Sé – República Portuguesa, 18 de Maio de 2004*. Col. Lusitania Canonica (11), Lisboa: Universidade Católica, 2007, pp. 29-37.
- Asad, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press 2003.
- Azevedo, Carlos Moreira. “Momentos e Temas em Confronto nas Relações Igreja-Estado em Portugal”. In Gomes, M. S. C. (coord.), *Relações Igreja-Estado em Portugal: Desde a Vigência da Concordata de 1940*. Actas das X Jornadas de Direito Canónico, (Col. Lusitania Canonica; 8), Lisboa: Universidade Católica, 2002, pp. 9-30.
- Berg-Sørensen, Anders. “Introduction: contesting secularism”. In: Berg-Sørensen, A. (ed.), *Contesting Secularism: Comparative Perspectives*. Nova Iorque: Routledge, 2013.
- Bhargava, Rajeev. “Rehabilitating Secularism”. In: Calhoun, C.; Juergensmeyer, M.; Antwerpen, J. (eds.), *Rethinking Secularism*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2011.
- Bhargava, Rajeev. “Multiple secularism and multiple secular states”. In: Berg-Sørensen, A. (ed.), *Contesting Secularism: Comparative Perspectives*. Nova Iorque: Routledge, 2013.
- Bourdieu, Pierre. “Genèse et structure du champ religieux”, *Revue française de sociologie*, vol. 12, n.º 2, 1971, pp. 295-334.
- Brito, José de Sousa. “Convenantal and Non-convenantal Cooperation between State and Religion in Portugal”. In Puza, R. e Doe, N. (eds.), *Religion and Law in Dialogue: Convenantal and Nonconvenantal Cooperation between State and Religion in Europe*. Proceedings of the Conference Tubingen, Dudley: Peeters, 2006, pp. 155-164.
- Brito, José de Sousa. “Le financement des communautés religieuses au Portugal”. In Basdevant-Gaudemet, B.; Berlingò, S. (eds.), *The Financing of Religious Communities in the European Union*. 1.ª Ed., Trier: Institute for European Constitutional Law, 2009, pp. 287-294.
- Cady, Linell; Hurd, Elizabeth Shakman. “Comparative Secularism and the Politics of Modernity: An Introduction”. In Cady, L.; Hurd, E. S. (eds.), *Comparative Secularism in a Global Age*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2010, pp. 3-24.
- Canas, Vitalino. “État et Églises au Portugal”. In Robbers, Gerhard (ed.), *État et Églises dans l'Union Européenne*. 2.ª Ed., Trier: Institute for European Constitutional Law, 2008, pp. 470-500.

- Carvalho, António. “As Igrejas e o Estado em Portugal”. In Carvalho, A. (coord.), *Actas dos IX Cursos Internacionais de Verão de Cascais*. Vol. 3, Cascais: Câmara Municipal de Cascais, 2003.
- Casanova, José. “Public Religions Revisited”. In Vries, H. (ed.), *Religion: Beyond a Concept*. Nova Iorque: Fordham University Press, 2008, pp. 101-119.
- Casanova, José. “The secular, secularizations, secularisms”. In Calhoun, C.; Juergensmeyer, M.; Antwerpen, J. (eds.), *Rethinking Secularism*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2011, pp. 54-74.
- Catroga, Fernando. *Entre Deuses e Césares: Secularização, Laicidade e Religião Civil*. Coimbra: Almedina, 2006.
- Chaplin, Jonathan. *Talking God: The Legitimacy of Religious Public Reasoning*. Londres: Theos, 2008.
- Dobbelaere, Karel. *Secularization an Analysis at Three Levels*. 2.^a Ed., Bruxelas: PIE – Peter Lang, 2004.
- Eisenstadt, Shmuel. “Multiple modernities”, *Daedalus*, vol. 129, n.º 1, 2000, pp. 1-30.
- Fox, Jonathan. *Political Secularism, Religion and the State: A time series analysis of worldwide data*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Gama, Jaime, “Prefácio”, in Gomes, Manuel S. (coord.), *Estudos Sobre a Nova Concordata: Santa Sé – República Portuguesa*, Lusitania Canónica; 11, Lisboa: Universidade Católica, 2007, pp. 7-11.
- Ganzevoort, Ruud. “Preface”. In Martina Topić, M.; Sremac, S. (eds.), *Europe as a Multiple Modernity: Multiplicity of Religious Identities and Belonging*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2014, pp. viii-x.
- Hurd, Elizabeth Shakman. *The Politics of Secularism in International Relations*. Nova Jérsei: Princeton University Press, 2008.
- Jardim, José Vera. “Uma Concordata do Concílio e do Estado Democrático”. In Gomes, M. S. C. (coord.), *Estudos Sobre a Nova Concordata: Santa Sé – República Portuguesa, 18 de Maio de 2004*. Col. Lusitania Canonica (11), Lisboa: Universidade Católica, 2007, pp. 49-57.
- Leite, António. “Acordos entre a Santa Sé e Portugal anteriores à Concordata de 1940”. In Universidade Católica Portuguesa (ed.), *A Concordata de 1940, Portugal – Santa Sé*. Col. Fundamenta (10), Lisboa: Edições Didaskalia, 1993, pp. 11-27.
- Lopes, José Almeida. “A Concordata de 1940 entre Portugal e a Santa Sé na Lei da Liberdade Religiosa de 2001”. In Gomes, M. S. C. (coord.), *Relações Igreja-Estado em Portugal: Desde a Vigência da Concordata de 1940*. Col. Lusitania Canonica (8), Lisboa: Universidade Católica, 2002, pp. 57-112.
- Madan, Triloki Nath. “Secularism in Its Place”, *The Journal of Asian Studies*, vol. 46, n.º 4, 1987, pp. 747-759.
- Maia, Lino. “Caridade e solidariedade, papel dos cristãos numa sociedade mais solidária”. *Semana Social: Estado Social e Sociedade Solidária*, Porto, 22-25 novembro, 2012. Disponível em <http://docplayer.com.br/16694396-Caridade-e-solidariedade.html>, última consulta em 12-09-2016.

- Manuel, Paul Christopher; Mott, Manuel. "The Latin European church: «une messe est possible»". In Manuel, P. C.; Reardon, L. C.; Wilcox, C. (eds.), *The Catholic Church and the Nation-State*, Washington: Georgetown University Press, 2006, pp. 53-68.
- Martin, David. *On Secularization: Toward a Revised General Theory*. Burlington: Ashgate, 2005.
- Matos, Luís Salgado de. "Para uma tipologia do relacionamento entre o Estado e a igreja". In Ferreira, A. M.; Matos, L. S. (orgs.), *Interações do Estado e das Igrejas – Homens e instituições*. 1.ª Ed., Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2013, pp. 25-106.
- Miranda, Jorge. "Liberdade Religiosa, Igrejas e Estado em Portugal", *Nação e Defesa*, n.º 39, Ano XI, Instituto da Defesa Nacional – Portugal, 1986, pp. 119-136.
- Miranda, Jorge. "A Concordata e a ordem constitucional portuguesa". In Universidade Católica Portuguesa (ed.), *A Concordata de 1940, Portugal – Santa Sé*. Col. Fundamenta (10), Lisboa: Edições Didaskalia, 1993, pp. 67-84.
- Miranda, Jorge. "Direitos fundamentais em especial: liberdade religiosa". In Miranda, J. (coord.), *Manual de Direito Constitucional: Direitos Fundamentais*, Tomo IV, 2.ª ed., Coimbra: Coimbra Editora Limitada, 1993, pp. 355-377.
- Miranda, Jorge. "A Constituição e a Concordata: Brevíssima Nota". In Gomes, M. S. C. (coord.), *Estudos Sobre a Nova Concordata: Santa Sé – República Portuguesa, 18 de Maio de 2004*. Col. Lusitania Canónica (11), Lisboa: Universidade Católica, 2007, pp. 101-112.
- Miranda, Jorge; Medeiros, Rui. *Constituição Portuguesa Anotada, Tomo I – Introdução Geral e Preâmbulo, Artigos 1.º a 79.º*. 2.ª Ed., Coimbra: Wolters Kluwer/Coimbra Editora, 2010.
- Moniz, Jorge Botelho. "Igreja Católica e Caridade em Portugal. Do múnus bíblico de ajudar o «outro» à sua indispensabilidade no século XX", *Revista Brasileira de História das Religiões*, vol. 7, n.º 19, 2014, pp. 223-256.
- Moniz, Jorge Botelho. "A secularização na ultramodernidade católica europeia: uma proposta de análise contextual e multidimensional do fenómeno da secularização", *Em Tese*, vol. 13, n.º 1, 2016a, pp. 188-219.
- Moniz, Jorge Botelho. "O financiamento público da religião na Europa católica pós-crise", *Ius Ecclesiae*, vol. 28, n.º 1, 2016b, pp. 79-112.
- Santos, Paula Borges, *A Segunda Separação A Política Religiosa do Estado Novo (1933-1974)*, Coimbra: Edições Almedina, 2016.
- Stepan, Alfred. "Religion, democracy and the «twin tolerations»", *Journal of Democracy*, vol. 11, n.º 4, 2000, pp. 37-57.
- Stepan, Alfred. The multiple secularisms of democratic and non-democratic regimes. In Calhoun, C.; Juergensmeyer, M.; Antwerpen, J. (eds.), *Rethinking Secularism*, Nova Iorque: Oxford University Press, 2011, pp. 114-144.
- Swatos, William; Christiano, Kevin. "Secularization theory: the course of a concept", *Sociology of Religion*, vol. 60, n.º 3, 1999, pp. 209-228.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*, 1.ª ed., The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

- Teixeira, Alfredo. *Identidades Religiosas em Portugal: Representações, Valores e Práticas*. In Teixeira, Alfredo (coord.), Centro de Estudos e Sondagens de Opinião e Centro de Estudos de Religiões e Culturas – Universidade Católica Portuguesa, 2012.
- Torfs, Rik. “Religion and State relationships in Europe”, *Religious Studies Review*, vol. 1, n.º 4, 2007, pp. 31-41.
- Vilaça, Helena. “Alguns Traços Acerca da Realidade Numérica das Minorias Religiosas em Portugal”, *Lusotopie* 1999, 1997, pp. 277-289.
- Vilaça, Helena. *Da Torre de Babel às Terras Prometidas: Pluralismo religioso em Portugal*. Col. Biblioteca das Ciências Sociais, Porto: Edições Afrontamento, 2006.
- Wohlrab-Sahr, Monika e Buchardt, Marian. “Multiples Secularities: Toward a cultural sociology of secular modernities”, *Comparative Sociology*, 11, 2012, pp. 875-909.